

Walter M. Delrío. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 310 pp.

Fabián Arias

Centro de Estudios de Historia Regional (CEHIR)

Departamento de Historia

Universidad Nacional del Comahue / CONICET

ariasfabian@yahoo.com

Han transcurrido 120 años desde el final del proceso de ocupación por parte del Estado nacional de las tierras pampeano-patagónicas, conocido como 'Conquista del Desierto'; en ese lapso de tiempo, pocos historiadores han intentado una posible interpretación de los hechos, y menos aún se propusieron analizar los alcances que tuvo la expansión del dispositivo de poder estatal sobre los pueblos que habitaban originalmente en las regiones destacadas.

Es en este sentido que el libro de Walter Delrío ya ha ganado un lugar privilegiado en la narrativa historiográfica que pretende lograr una lectura crítica de los alcances que ha tenido la dinámica de constitución del Estado-nación durante el último cuarto del siglo XIX. Sumado a esto, se debe puntualizar la escasez de buenos estudios de caso que repasen los alcances que tuvo aquella expansión estatal sobre los pueblos originarios de los territorios pampeanos-patagónicos. En los últimos años, y más que nada vinculados a grupos de investigación de universidades de Patagonia, se han producido un reducido número de publicaciones que se ocupan de analizar las condiciones en que el Estado literalmente 'conquistó' el territorio patagónico, lo fragmentó y comercializó,(1) pero son mucho menos los trabajos que intentaron comprender qué sucedió con las poblaciones que vivían inicialmente en esas regiones, las cuales fueron expropiadas, desplazadas, diezmadas y, en el caso de los sobrevivientes, marginadas.(2)

El libro de Delrío toma como objetivo central repasar las décadas posteriores a las campañas militares del Estado argentino y reconstruir, en una

primera instancia, esas “experiencias del sometimiento” que viven un conjunto de comunidades *mapuche* que viven en el territorio de la actual provincia del Chubut.(3) Delrío se posiciona como observador ‘actuante’ del proceso relatado por sus entrevistados, ese es el origen de su investigación según relata en las primeras páginas, en tanto los ubica como *subalternos* y se propone específicamente hacerlos hablar: “el propósito de este trabajo etnohistórico reside en dar cuenta del mismo proceso por el cual el subalterno no ha sido oído o solo ha podido expresarse en los límites del discurso colonial” (2005: 29).

Para el caso, lo subalterno tiene algunas características particulares que conviene recorrer, dado que enmarca parte de la propuesta metodológica del autor.

Los sujetos subalternos, en este caso los integrantes de las comunidades actuales, han generado sus propias narrativas del pasado que revisan de manera personal al mismo tiempo que colectiva los eventos sucedidos. En este sentido el ‘sufrimiento de los abuelos’, los sujetos que viven efectivamente la conquista militar estatal, se entrecruza con la ‘historia de los padecimientos de los descendientes’, quienes se ven sometidos por el Estado según distintos ritmos, en una suerte de presente permanente que toma visos de mítico en tanto los problemas a los que se enfrentan las distintas generaciones son los mismos: la expropiación y la exclusión. El autor, destaca desde las primeras páginas de su libro que esta será “una parte central” de su *corpus* documental (2005:29), lo cual ya establece una de las características notorias del trabajo encarado: el tipo de documentos que aborda el historiador.

Por otro lado, la condición de subalternidad gesta un tipo de dinámica sociohistórica que pretende reubicar a la comunidad, aparentemente según el autor descontextuada de su lugar de origen, de las relaciones sociales que le daban sustento histórico, en un nuevo conjunto de anclajes caracterizados por la ‘nueva’ realidad: las comunidades estudiadas tienen que buscar nuevas tierras en el marco de las territorializaciones afrontadas por el Estado post-conquista, a lo cual se suma la reconstrucción del ‘nosotros’ comunal frente a los ‘otros’ (2005:63-70).

Finalmente, la subalternidad construye, según se desprende del trabajo del autor, un reposicionamiento de los sujetos ‘actuales’ en el devenir histórico

que los conecta con los 'antepasados'. Los testimonios orales que recoge Delrío en distintas comunidades del noroeste de Chubut y en Chile, son definidos como *narrativas de origen*: “[estas] forman parte de procesos identitarios yuxtapuestos y consisten en una articulación de distintos tipos de argumentos de acuerdo con el posicionamiento particular de cada narrador – y de su propia historia en relación con la comunidad- en un evento comunicativo determinado” (2005:39). Esas narraciones posicionan la historia de estos grupos humanos en un momento de la tradición distinto, aunque por su lejanía se lo ubica formando parte de un relato común.

Esto de 'distinto' y 'común' genera una de las contradicciones histórica más fuertes que atraviesa la historia de estos colectivos. Lo 'distinto' pasa por la pretensión de los sujetos de centrarse en su ahora, pero contextualizados en un *relato histórico de larga data*: a partir de la oralidad, la forma de mantención de la tradición, se inventan (4) los puentes discursivos para enmarcar la experiencia actual en el proceso histórico de larga duración en el que la comunidad sostiene estar incluida.(5) Es justamente la creación de este consenso sobre el origen lo que, por un lado, morigera los efectos de la contradicción mencionada pero, al mismo tiempo, gesta un nuevo relato y potencia nuevas contradicciones.

Si los primeros dos capítulos del libro de Delrío posicionan su propuesta de trabajo desde el uso novedoso de los relatos orales, a partir del capítulo III (2005:83-147) el escrito empieza a transitar un ritmo diferente. Para enmarcar la caracterización de 'tribu' que recae desde el Estado sobre las poblaciones indígenas sometidas, el autor repasa el andamiaje jurídico-político que por un lado expropia a los pobladores originales de sus tierras mientras que por otro los estigmatiza socialmente como una cosa distinta de la sociedad argentina, a la cual pueden integrarse 'civilizándose' (por ejemplo por medio de la evangelización encarada, en este caso, por los Salesianos) o solicitando tierras para fundar colonias o gestar reservas.

A partir de las primeras décadas del siglo XX, cuando supuestamente el problema indígena ya estaba resuelto, se piensan desde el Estado distintas líneas de acción para disciplinar a los grupos diferentes, proceso que Delrío reconstruye meticulosamente (2005:150-233); en este sentido es que se profundizan, por una parte, las formas de vilipendio, mientras que por otra se

tiende un manto de invisibilidad sobre un conjunto de pobladores que pasan a ser inútiles para un funcionariado que se preocupa de concretar las mejores condiciones políticas para el usufructo capitalista. Una vez más, se incrementa la situación de explotación en tanto los abusos, corruptos de parte de los funcionarios menores, potencian aquellos otros producidos por los grandes propietarios o simplemente por los nuevos compradores de tierras, que se transforman en empleadores y competidores económicos al mismo tiempo.

En el capítulo VI (2005:236-294), finalmente, Delrío repasa los efectos de la crisis de 1930 que completa el cuadro de empobrecimiento general de las poblaciones indígenas a esta altura de los tiempos 'ruralizadas' en lo que se refiere a su forma de subsistencia, momento histórico que no solo materializó las condiciones de pauperización que persisten en la mayoría de los casos hasta el día de hoy, sino que además influyó definitivamente en la construcción discursiva de las *narraciones de origen* que permitieron realizar el anclaje definitivo del padecimiento de los sujetos actuales en el mismo nivel de sufrimiento de los abuelos.

Varias cuestiones se pueden destacar de esta interpretación de los hechos que ensaya Delrío, conceptualizando los datos que le brindan 'de viva voz' los sujetos involucrados.

Por un lado, se destaca una suerte de 'presentismo' en que están anclados los registros orales, condición de la cual el historiador parece no escapar. Su posicionamiento 'involucrado' no solo lo califica, en un primer momento, como observador de los narradores sino que además lo ubica como gestor de verosimilitud de esos relatos: en su investigación posterior intentará permanentemente constatar los 'datos' que aparecen en el relato oral con documentos 'positivos', vale decir escritos. Ahora bien, el 'presentismo' radica, a mi parecer, en el escenario compartido tanto por los 'abuelos' como por los 'descendientes' del mismo tipo de problemas: la expropiación y el sometimiento. Pero esta situación, que tiene un anclaje indiscutido en la realidad, también forma parte del valor de verdad en que están envueltas las *narraciones de origen*, es decir, en tanto las coordenadas espacio-temporales de los relatos son imprecisas ('míticas' destaca el autor), en tanto existe una reconstrucción de las comunidades casi desde 'cero' (dada la fragmentación planificada por el Estado), pero además en tanto se debe elaborar un nuevo

relato histórico que dé cuenta del origen de esa 'nueva' comunidad (a partir del desplazamiento forzoso), por todos estos detalles los sujetos 'actuales' se posicionan en una suerte de continuidad histórica con los 'antepasados': 'nosotros sufrimos lo mismo que los abuelos'.

Es en este lugar donde uno se debe parar más críticamente respecto del escrito de Delrío: ¿qué lugar intenta ocupar el historiador?, ¿cómo analiza el vínculo entre pasado / presente?, y, finalmente, ¿qué dice sobre la conexión con la tradición de las 'nuevas' comunidades?

Según lo he destacado, el historiador se ubica como 'dador de verosimilitud' de los relatos orales, en tanto intenta contrastarlos con la documentación oficial. Es real el esfuerzo de Delrío cuestionando los alcances metodológicos del trabajo historiográfico fundado en las *narraciones de origen*, pero el lector puede preguntarse: ¿lo logra? A mi parecer la tensión más notoria en toda la interpretación de Delrío se centra en el problema del 'valor de verdad' que toma la dicotomía pasado / presente en el caso de estas comunidades.

En varios lugares de su libro, Delrío destaca como las distintas agencias del Estado elaboran un discurso en que contraponen, por ejemplo, la actitud de los indígenas que se 'rindieron' al Ejército y aquellos que se 'resistieron', de los líderes que pretendieron mantener una actitud de 'caudillos' a la vieja usanza y de aquellos otros que adoptaron una actitud negociadora como 'intermediarios', finalmente, de los pueblos indígenas que 'se sometieron e intentaron la civilización' y de aquellos otros que permanecieron en su 'status de salvaje'.

Todos los historiadores que trabajamos el tipo de relaciones sociales que se establecieron entre las sociedades indígenas pampeano-patagónicas, el Estado y otros actores (como por ejemplo las órdenes religiosas) en el transcurso del período colonial, sabemos que el proceso histórico está enmarcado por el mismo tipo de características que las destacadas más arriba. Desde este punto de vista, ¿dónde está el quiebre entre pasado / presente que aparentemente sucede en las 'nuevas' comunidades después de las campañas militares de 1877-1885?

En este punto, Delrío se posiciona, siguiendo a otros autores, en la discusión que existe en torno de la *etnogénesis*, adoptando el concepto de *aboriginalidad*: "defino esta última como una forma *sui generis* de etnicidad

puesto que involucra un proceso de marcación que única y específicamente recorta a los grupos que han ocupado un territorio antes de su colonización y que, por ende, carecen de ‘madre patria’ en otro lado” (2005:22). Carecer de una ‘madre patria’ implica, en el orden histórico, romper con la tradición cultural. ¿Es esto lo que sucedió en el caso de las comunidades que estudia el autor?

Desde mi perspectiva, este es el mayor problema que ofrece la interpretación de Delrío. Se da, desde la óptica del autor, una suerte de ‘reinención’ de los orígenes, pero ese *uso* del pasado por los sujetos ‘modernos’ fue realizado para significar los últimos eventos que vivieron en tanto comunidad y entroncarlos en un relato de larga data.

Varios son los indicios que enmarcan la construcción de esa suerte de puente histórico por parte de las ‘nuevas’ comunidades con la tradición. En un primer momento, se destaca como actualmente se realizan los ‘camarucos’ o *ngillatun*, las características ceremonias de conexión con el origen, en donde la entronización del espacio comunal para la rogativa enmarca la acción de apropiación del lugar, tanto desde el *ahora* de la comunidad (los bailarines, los músicos, los asistentes) como desde el *pasado* en tanto los ancestros se hacen presentes (a partir de la reproducción de la *hierofanía* del origen por medio de los ritos).(6) Sumado a lo anterior están las *narraciones de origen*, que el autor define como *ngitram* (correctamente escrito *nútram*), es decir, literalmente “una narración, un relato, un discurso, una historia”;(7) este tipo de tradiciones orales afloran en forma de razonamientos discursivos (*rakiduamn*) en cada reunión familiar, comunal o intercomunal, por ejemplo en el momento de los parlamentos (*koyagtun*) o incluso en los mismos *ngillatun* (como el que cita el autor (2005: 107-112) sucedido en Chichinales, en 1895, del cual participan Sayhueque y Ñancuche). Finalmente, se destaca el fortalecimiento de los lazos sociales entre las redes familiares a través del *lakutun*, que el autor denomina ‘compadrazgo’ siguiendo a los autores modernos pero que originalmente, en la falda occidental de los Andes, vinculó a los abuelos paternos con sus nietos,(8) mientras que en la falda oriental de los Andes además de relacionar a abuelos y tíos paternos con nietos y sobrinos,(9) en el transcurrir del tiempo (¿tal vez desde el siglo XVIII?) se transformó cada vez más en una ceremonia comunal

en la que incluso un amigo de la familia imponía su nombre al niño, transformándose él y el hijo de su aliado en *laku*.(10)

Todos estos datos que cito surgen de la exposición documental de Delrío. El lector puede preguntarse: ¿dónde está el 'quiebre' con el origen? De hecho, la mantención de todas las ceremonias que vinculan a los sujetos actuales con los 'antepasados' son el mejor ejemplo del fracaso del Estado en su intención deculturadora y civilizadora de los grupos étnicos desplazados durante la 'Conquista del Desierto' (situación denunciada abiertamente por los Salesianos que tienen la tarea de misionar entre los 'indios sometidos') (Delrío, 2005:105-112).

Es mi impresión que el autor si bien destaca algunos de estos aspectos no les asigna totalmente el lugar que tienen, en tanto él se posiciona como observador 'involucrado' al mismo tiempo que le adjudica demasiados resultados a las acciones estatales en los territorios nacionales de fines del siglo XIX principios del XX. Repaso esto último y más adelante retorno al otro tema.

Delrío recorre muy brevemente (2005: 118-119) el debate que se ha dado entre algunos historiadores, y principalmente para el Territorio Nacional de Neuquén, en torno de la función del Estado y los alcances de su política en el período 1880-1953. En este sentido se posiciona claramente destacando la parafernalia de medidas y contramedidas de los poderes ejecutivo y legislativo en torno del problema de cómo administrar desde Buenos Aires los extensos territorios nacionales.(11) Los problemas prácticos no solo pasaban por los avances y retrocesos de la política de cada gobierno sino que mostraban los permanentes entrecruzamientos jurisdiccionales. En este lugar es que nuevamente el lector puede preguntarse críticamente: ¿hasta qué punto fueron efectivas las medidas estatales implementadas sobre los pueblos originarios en este período de tiempo?

Es evidente que las expropiaciones, desplazamientos, desmembramientos y marginación de las comunidades existieron durante el período estudiado por Delrío; ¿pero hasta dónde todo fue resultado de una acción persistente del dispositivo estatal? Los abundantes datos que brinda Delrío destacan cómo la corrupción de los agentes estatales locales, la inacción de las agencias nacionales, la especulación capitalista en la que se

vieron involucrados los indígenas (y todos aquellos que tenían una tenencia precaria de sus tierras) fueron un caldo de cultivo para acentuar las condiciones socioeconómicas desfavorables, pero esa realidad 'material', por decirlo de alguna forma, se contradice con la realidad social que viven algunas de las comunidades en donde los líderes tradicionales, a pesar de todas las discriminaciones, subsisten o surgen.(12)

Es en este sentido que debemos tener en claro una cuestión en la que se ha ido centrado la historiografía de las últimas décadas: ya las sociedades indígenas del siglo XVIII se pueden posicionar políticamente frente al Estado colonial en tanto cuentan con una tradición de comunidades organizadas, en las que el status de líderes recaía en individuos que manejaban la oralidad, la capacidad de negociación (intermediadores), resumían en su persona las alianzas familiares y, finalmente, contaban con la capacidad personal de resignificar un contexto sociocultural diverso y decodificarlo para sus congéneres. Este orden político, económico, militar y comunal es el que ha sido definido hace 25 años por los antropólogos, y en pos de ellos por los historiadores, como 'tribal', constituyendo los 'mundos intertribales' del siglo XVIII. Actualmente, una vez más es el concepto de 'tribu' es el que está en discusión, no la capacidad de agencia de los indígenas frente a los colonizadores; desde este punto es que el resurgimiento de la mirada de la problemática étnica como variable explicativa del posicionamiento histórico como sujetos colectivos, pone el foco de análisis en el problema de lo cultural: los mapuche, por tomar un ejemplo conocido, se posicionan frente al Estado colonial o republicano en tanto pueblo mantenedor de una tradición cultural (el *admapu*),(13) el cual los ubica como colectivo histórico (los *reche*) (14) frente a los 'otros', y los enmarca en un tipo de acción política (a través de la acción de los *longko*, los *koyagtun*, etc.).

Es este proceso histórico que se puede observar ya en el siglo XVIII el que explica ciertas características de la relación entre sociedades indígenas y Estados republicanos en el transcurso del siglo XIX.(15) Delrío pierde un poco la perspectiva de esta cuestión en tanto olvida que la capacidad de agencia de los 'aborígenes' después de la 'Conquista del Desierto' tiene un fuerte antecedente en la historia previa, es decir, lo que a partir del último cuarto del siglo XIX-principios del XX es definido como 'la tradición', marco desde el cual

una vez más se posicionaron históricamente ante la 'otra' sociedad (¿que ya podemos calificar de 'argentina' en ese momento?) que pretendió aculturarlos para hacerlos ingresar en la civilización de tipo 'capitalista', 'nacional', 'católica' y 'liberal'.

Llegados a este punto es que se hace necesario repasar una vez más el lugar desde el cuál escribe el autor (e incluso, por que no, desde el que escribo yo mismo).

Es evidente que uno comparte esa intención de Delrío de hacer hablar a quienes han sido silenciados por tanto tiempo, si bien uno como lector no deja de hacer una lectura crítica de las líneas metodológicas que ha propuesto el autor para guiar su interpretación de los hechos. Por que de eso es de lo que hablamos: una forma determinada de ver las cosas. Como científico social, viviendo y trabajando en Buenos Aires, participando de algunas de las instituciones científicas que han generado o reproducido las teorías (y los agentes que las han aplicado) que marcaron políticas o al menos posturas políticas de distintos ámbitos estatales.

En este sentido, a pesar de matices que se deben discutir, los esfuerzos de Delrío por desmarcarse de todos los condicionantes citados, que en otro momento lo hubieran posicionado como un observador 'estatizante', 'hegemonizante', 'cientificista', a mí entender lograron su objetivo. Su interpretación histórica de los eventos que viven un grupo de comunidades hoy asentadas en el noroeste de la provincia de Chubut, es muy atinada.

Notas

(1) Para tener una idea general de esta producción sugiero revisar una diversidad de artículos contenidos en los siguientes libros, que recogen las conclusiones de investigaciones realizadas en las universidades patagónicas con respecto a estos temas: Bandieri, 2001; Bandieri, et. al., 2006 Específicamente sobre el ámbito espacial en que se ubica la investigación de Delrío, sugiero la lectura de un trabajo de Susana Bandieri (2003) que resume su línea de investigación y un reciente libro publicado en Chubut: Finkelstein y Novella, 2005.

(2) Argeri, 2001; Finkelstein, 2000-2002; Mases, 2002. Una reciente tesis de licenciatura presentada en Neuquén retoma algunas de estas cuestiones específicamente para el caso de las comunidades Curruhuinca y Ancatruz del sur de la provincia: Habegger, 2006.

(3) En concreto, el trabajo del autor se concentra en los pobladores de la Colonia Cushamen, Reserva Napal, Vuelta del Río y Futa Huao, en donde recoge la mayor parte de sus registros orales.

(4) Esto está dicho en el sentido sugerido en Hobsbawm y Ranger, 2002:7-23.

(5) Más adelante retomo esta cuestión que enmarca el problema histórico de la construcción de identidades.

(6) Los siguientes son estudios clásicos, no citados por el autor cuando analiza el tema: Casamiquela, 1964 y Foerster, 1993.

- (7) De Augusta, 1916:t. 1, 152
- (8) Coña, 1984:197.
- (9) Avendaño, 2000:146-147.
- (10) De la Cruz, 1969:t. II, 479-480. El relato de de La Cruz está situado en el norte del actual Neuquén, en la primera década del siglo XIX. Son estos sentidos aparentemente distintos (el vínculo parental entre abuelo y nietos y la relación entre 'padrino' y 'ahijado') los que se pueden recoger en los diccionarios: "*laku*, [denominación] del abuelo paterno y también de los nietos del mismo; el tocayo [...] *lakutun*, darse regalos mutuos dos tocayos para celebrar su amistad"; en: De Augusta, 1916:t. 1, 109.
- (11) Estos debates son revisados en Bandieri, 2003.
- (12) Esta es una de las hipótesis que desarrolla la tesis de Virginia Habegger (2006).
- (13) *Ad mapu*, literalmente "costumbre de la tierra"; De Augusta, 1916:t.1, 1.
- (14) Luis de Valdivia (1887) aclara sobre este tema: "*Re*, antepuesto al nombre significa solamente sin mezcla de otro; *reche*, indio de Chile".
- (15) Esta línea de investigación es iniciada para el caso mapuche por Guillaume Boccara (1996 y 1999).

Bibliografía

- ARGERI, María. 2001. "Mecanismos políticos y expropiación de las sociedades indígenas pampeano-patagónicas, Río Negro (1880-1930)". *Quinto Sol*. Santa Rosa. Número 5. p. 13-42.
- AVENDAÑO, Santiago. 2000. *Usos y costumbres de los indios de la Pampa*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- BANDIERI, Susana (coord.). 2001. *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*. Neuquen: Artes gráficos Limay.
- BANDIERI, Susana. 2003. "La persistencia de los antiguos circuitos mercantiles en los andes meridionales", en: MANDRINI, Raúl y PAZ, Gustavo (comp.). *Las Fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*. Neuquen: Artes Gráficas Limay. p. 253-283.
- BANDIERI, Susana; BLANCO, Graciela; VARELA, Gladys (dir.). 2006. *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*. Neuquen: UNCO.
- BOCCARA, Guillaume. 1996. "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza. La resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)". *Revista de Indias*. Volumen LVI. p. 659-695.
- BOCCARA, Guillaume. 1999. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". *Hispanic American Historical Review*. Duke University Press. Volumen 79. Número 3. p. 425-461.
- CASAMIQUELA, Rodolfo. 1964. *Estudio del ngüillatun y la religión araucana*. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur. Instituto de Humanidades. Universidad Nacional del Sur.
- COÑA, Pascual. 1984 [1930]. *Testimonio de un cacique mapuche*, texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Santiago de Chile: Pehuen editores.
- DE AUGUSTA, Félix. 1916. *Diccionario Araucano-Español*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- DE LA CRUZ, Luis. 1969 [1835]: "Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios Peguenches, según el orden de su vida". En: DE ANGELIS, Pedro. *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- FINKELSTEIN, Débora y NOVELLA, María Marta (comp.). 2005. *Poblamiento del Noroeste del Chubut. Aportes para su historia*. Esquel: Fundación Ameghino.

FINKELSTEIN, Débora. 2000/2002. "Mecanismos de acceso a la tierra y narraciones de identidad en la Colonia Pastoril aborigen de Cushamen (Provincia de Chubut)". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. Número 19. p. 231-247.

FOERSTER, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.

HABEGGER, Virginia. 2006. *El mundo indígena entre la resistencia y la asimilación. Norpatagonia, fines del siglo XIX-principios del siglo XX*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Comahue. Inédita.

HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

MASES, Enrique. 2002. *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires. Prometeo Libros / Entrepasados.

VALDIVIA, Luis de. 1887. *Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile*, compuestos por, publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner. s/p.

Fecha de recibido: 22 de junio de 2006.

Fecha de publicado: 25 de abril de 2007.